

Ks. Andrzej PERZYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

BADANIA NAD DOGMATEM W TEOLOGII POSOBOROWEJ

Recepcja dyskusji teologicznej we Włoszech

Badania nad prawdą dogmatu, które przed soborem wydawały się nie przynosić rezultatu, znalazły – jak się zdaje – otwartą, dostępną drogę po soborze watykańskim II. Żywy, ale dość fragmentaryczny sposób, w jaki została potraktowana problematyka dogmatu w okresie posoborowym, sprawia, że nie jest łatwo śledzić jej rozwoju, a zatem może stanowić uzasadnienie dla próby ukazania, w postaci swego rodzaju bilansu, jej zasadniczych tendencji.

1. Historyczne przyczyny dyskusji

Powszechnie wiadomo, że przed soborem problem prawdy dogmatu, podnoszony przez tzw. *théologie nouvelle*, został niejako poddany cenzurze przez encyklikę *Humani generis* (1950), która obawiała się zagrożenia ze strony błędu „relatywizmu dogmatycznego”¹ i ostrzegała przed nim. Przede wszystkim jednak ów problem został odsunięty na bok przez ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny. Istotnie, konstytucja *Munificentissimus Deus*, ogłoszona zaledwie po trzech miesiącach od ukazania się encykliki, została powszechnie zinterpretowana jako autorytatywne wcielenie w życie pryncypiów dotyczących roli i znaczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, przedstawionych w encyklice *Humani generis*². Z tego powodu teologiczne zainteresowanie problemem dogmatu zostaje na nowo umieszczone w tradycyjnym nurcie, którym nie jest prawda dogmatu, wskazywana przez *théologie nouvelle*, ale niepod-

¹ H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion, symbolorum* [...], Freiburg 1967, 3881–3883.

² Por. G. Colombo, *La teologia italiana. Dogmatica 1950–1970*, [w:] *La teologia italiana nel ventennio 1950–1970*, Vengono Inferiore 1975, s. 3–95.

legająca wcześniej dyskusji przesłanka dotycząca prawdy tj. założenie o możliwości jej zdefiniowania. W szczególności dyskutuje się nad przejściem od Objawienia (Pismo Święte, Tradycja) do dogmatu. W konsekwencji problem podnoszony przez *théologie nouvelle* zostaje zmarginalizowany. Do jego podjęcia zabrakło, oprócz odpowiedniego aparatu krytycznego³, sprzyjającego klimatu kościelnego. Faktycznie, dopiero w Kościele posoborowym podejmuje się dialog z rzecznikami oświeceniowego ducha, rozumianego jako obowiązkowy wymóg krytyki, a zatem jako opozycja wobec wszelkiego odgórnego autorytetu dogmatycznego⁴.

Istotnie, w Kościele posoborowym problem prawdy dogmatu pojawia się na nowo. Można go w końcu słusznie uznać za owoc biblijnej odnowy, która otworzyła przed nim nowy wymiar w stosunku do tego określonego, chociaż w niedostateczny sposób, przez *théologie nouvelle*. Jeśli wówczas rzeczywiście był on dyskutowany zasadniczo w oparciu o ujęcie filozoficzne, odnoszące się do natury poznania, a zatem do wartości pojęcia, to w refleksji posoborowej został zgodnie na nowo wpisany w nurt refleksji nad naturą Objawienia. Nagromadzenie okazałego dziedzictwa krytyki⁵, jakim oczywiście nie rozporządzał sobór watykański I, umożliwiło Vaticanum II zredagowanie konstytucji *Dei Verbum*. W niej pojęcie Objawienia zostało podjęte jasno i wyraźnie, a przez to szczególnie uwydatnione przez poprzedzające krytycyzm przedrozumienie, które *de facto* było obecne podczas soboru watykańskiego I, kiedy to jeszcze nie rozróżniano wyraźnie form objawienia a więc pomijano jego historię. Stąd usiłowano utożsamiać je z pojęciami doktrynalnymi, co w istocie uczynił sobór, chociaż nie ujął tego w formie usystematyzowanej refleksji⁶. W szczególności utożsamienie prawdy objawionej z prawdą zbawczą, a co za tym idzie z samoobjawieniem się Boga w Jezusie Chrystusie, oddziela problem prawdy, do której dogmat strukturalnie się odwołuje, od kulturalnego, racjonalistycznego podłoża filozoficznego, na którym opierało się działanie soboru watykańskiego I⁷. Problem ten zostaje wprost i bezpośrednio usytuowany na podłożu historycznym mentalności semicko-biblijnej, gdzie prawda oznacza wprost i bezpośrednio wierność Bogu,

³ Por. G. T h i l s, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958, s. 62; E. S c h i l l e b e c k x, *Rivelazione e Teologia*, Roma 1966, s. 285 nn.

⁴ Por. K. L e h m a n n, *Presenza della fede*, Brescia 1977, s. 43–47.

⁵ Por. tamże, s. 65–110.

⁶ Por. G. V o l t a, *La nozione di rivelazione al Vaticano I e al Vaticano II*, [w:] *La teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno*, a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Brescia 1980, s. 195–244.

⁷ Por. G. C a p r i l e, *Tre emendamenti allo schema sulla rivelazione*, „La Civiltà Cattolica” 1966 f. 2, s. 213–227.

a w pełniejszym ujęciu wierność Bogu samoobjawiającemu się w Jezusie Chrystusie, który jest właśnie prawdą zbawczą.

Krótko rzecz ujmując, dogmat, ponieważ strukturalnie odwołuje się do prawdy objawionej, odnosi się wprost i bezpośrednio do biblijnego, a nie do filozoficzno-racjonalistycznego pojęcia prawdy. Jest to ujęcie zaproponowane w pracach Waltera Kaspera⁸. Po przyjęciu tego wstępnego wyjaśnienia trzeba jednak dalej starać się sprecyzować na czym polega podstawowe odniesienie dogmatu do prawdy objawionej albo zbawczej. Za wymowny przejaw istnienia problemu dogmatu przyjmuje się na ogół znane wystąpienie na otwarciu soboru watykańskiego II, w którym papież Jan XXIII zaproponował rozróżnienie między „*ipsum depositum fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur*” a „*modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia*”⁹.

Rzeczywiście, komisja przygotowawcza soboru watykańskiego II opracowała w związku z tym dokument, w którym z jednej strony, ze względu na pastoralny charakter soboru, wstępną dyskusję soborową uznano za zamkniętą. Z drugiej strony zarówno liczne odniesienia soboru do Magisterium Kościoła, szczególnie zawarte w dwóch eklezjologicznych konstytucjach, jak też w jeszcze większym stopniu konstytucja *Dei Verbum* o Objawieniu Bożym, a w końcu problem hierarchii prawd, który na podobieństwo meteorytu, zaskakująco wszedł do dekretu o ekumenizmie (*Unitatis redintegratio*), wyraźnie podnoszą kwestię dogmatu¹⁰.

Uprzedzając wszelkie przyczyny o charakterze doktrynalnym, jakkolwiek by je nie nazwać, nagłący – w tym sensie, iż na nowo otwiera dyskusję – jest psychologiczny motyw instynktownej reakcji odrzucenia dogmatu, która rozpowszechniła się w Kościele posoborowym, co w konsekwencji doprowadziło do wymogu wyjaśnienia jego źródeł i sensu. W oparciu o te przesłanki i w takich okolicznościach nie może być uznana za nieoczekiwaną nawet prowokacja – wnosząca kolejny impuls do dyskusji – ze strony H. Künga z jego pytaniem o nieomyślność¹¹. Istotnie, problem dogmatu stał się zasadniczym posoborowym tematem. W związku z tym, poza zaangażowaniem najbardziej znanych przedstawicieli teologii katolickiej oraz wystąpieniami o autorytatywnym charakterze,

⁸ Por. W. K a s p e r, *Il dogma sotto la Parola di Dio*, Brescia 1968; tenże, *Fede e storia*, Brescia 1975.

⁹ „Acta Apostolicae Sedis” [AAS] 54:1962, s. 792; por. G. C o l o m b o, *La teologia prima e dopo il Concilio Vaticano II*, „Seminarium” 1991 nro 2, s. 228; W. K a s p e r, *Il dogma sotto la parola di Dio...*, s. 63–64; T. M. S c h o o f, *Verso una nova teologia cattolica*, Brescia 1971, s. 241 nn.

¹⁰ Por. L. J a e g e r, *Il decreto conciliare «sull'ecumenismo»*, Brescia 1965, s. 130–131.

¹¹ H. K ü n g, *Infalibile? Una domanda*, Brescia 1970.

a w szczególności wypowiedzią papieża Pawła VI w swoim *Credo*¹², należałoby przypomnieć dwa w różnym stopniu miarodajne stanowiska reprezentowane odpowiednio przez Międzynarodową Komisję Teologiczną¹³ i Kongregację Nauki Wiary¹⁴.

Właściwie centralną, teoretyczną kwestią w badaniach i debacie wokół dogmatu jest kwestia historyczności, która pojawiła się jako rezultat krytycznego podejścia do dogmatu. Patrząc pod tym kątem, problem nie jest nowy, gdyż na nowo podejmuje treści podnoszone podczas tzw. kryzysu modernistycznego. Odsyła nas zatem do przeszłości, gdzie ma on swoje źródło. Faktycznie, usytuowanie problemu można zrozumieć tylko wychodząc od definicji dogmatu, przyjętej i uznanej przez sobór watykański I. W jego ujęciu, uwarunkowanym w szczególności przez tzw. guntherianizm (od nazwiska teologa Günthera), potwierdzona zostaje niezmiennosc dogmatu w jego głębokiej teoretycznej relacji z niezmiennoscia Objawienia (a ściślej rzecz ujmując z rozumieniem objawienia właściwym czasowi) i w doskonałej ciągłości historycznej ze stanowiskiem zajmowanym w sporach z Reformacją protestancką¹⁵. Stąd w chwili, gdy powszechna kultura podpowiada „*reductio in historiam*” i, pod wpływem Günthera, proponuje wprowadzenie kategorii historii w refleksję wiary, sobór watykański I wydaje się podnosić zastrzeżenia, wskazując na niezgodność dogmatu i historii¹⁶. Właściwie owa niezgodność dotyczy dogmatu jako sposobu ukazywania prawdy objawionej. Ściślej rzecz ujmując, według Vaticanum I, odwołanie się do Objawienia, a więc do pojęcia prawdy objawionej, składa się wraz ze zdaniem Kościoła, na pojęcie dogmatu¹⁷. Można dodać, dla uściślenia, że określenie dogmatu, w sensie jego niezmiennosci, nie wyklucza możliwości rozwoju, a więc rosnącego,

¹² AAS 60:1968, s. 436–445.

¹³ Commissione Teologica Internazionale, *Pluralismo. Verità della fede e pluralismo teologico*, Bologna 1974.

¹⁴ AAS 65:1973, s. 396–408; G. B. S a l a, *Dogma e storia nella dichiarazione «Mysterium Ecclesiae»*, Bologna 1976.

¹⁵ Por. J. R a t z i n g e r, *Storia e dogma*, Milano 1971, s. 13–20.

¹⁶ Giuseppe Colombo nie waha się nazwać epokowym przełomem przejście ku historycznemu rozumieniu objawienia i wiary: „Przyjmuje się powszechnie, że droga w rozumieniu objawienia od Soboru Watykańskiego I do Soboru Watykańskiego II może być w istocie określona jako przejście od ujęcia konceptualistycznego a zatem ahistorycznego do ujęcia realistycznego i historycznego. W tym kierunku popychał skutecznie kontekst kulturowy, który odkrył istotowo historyczny charakter człowieka i odpowiednio dokonał w tym duchu pewnej korekty stawiania problemów, postulując w ujmowaniu antropologii przejście od perspektywy esencjalnej do perspektywy historycznej. W tenże epokowy przełom wpisał się Sobór Watykański II” (G. C o l o m b o, *La teologia prima...*, s. 229).

¹⁷ Por. K. R a h n e r, K. L e h m a n n, *Kerygma und Dogma*, [w:] *Mysterium Salutis I*, Einsiedeln 1965, s. 622–707; W. K a s p e r, *Il dogma sotto la parola di Dio...*, s. 31–67.

pogłębiającego się rozumienia tegoż dogmatu. Patrząc z tego punktu widzenia jest miejsce na dokonanie rozróżnienia pomiędzy dogmatem a dogmatyzmem rozumianym – idąc po linii kantowskiej definicji pozytywnie, a zatem bezkrytycznym posługiwaniem się dogmatem. Należy w związku z tym stwierdzić, że wypowiadając się na temat dogmatu, sobór watykański I, nie ma zamiaru popierać dogmatyzmu¹⁸.

2. Dogmat wobec hermeneutyki i filozofii języka

Założenie o niezgodności dogmatu i historii wyraźnie działało, w sensie zamknięcia na rezultaty krytyki historycznej przedstawiane przez modernizm, prowadząc do konfliktu między dogmatem i krytyką. W oczekiwaniu na rozwiązanie, krytyka przemierzała swoją drogę, narzucając dogmatowi kolejną podwójną weryfikację i sprawdzian, jakiego domaga się hermeneutyka i filozofia języka, w jej najszerszym znaczeniu.

Właściwie oba te sprawdziany następują po sobie, bez przerywania ciągłości, przynajmniej w ujęciu logicznym. W każdym razie faktycznie zbiegają się one ze sobą w tym, że stawiają w samym centrum uwagi problem języka. Chodzi tu nie tylko o filozofię analityczną, dla której jest to oczywiste, ale także o hermeneutykę, zarówno w jej bardziej ogólnym ujęciu, jak też o hermeneutykę teologiczną¹⁹. W ogólnym ujęciu, ponieważ rozwiązuje ona problem rozumienia poprzez rozumienie tekstu, a zatem języka tekstu, który w ten sposób wysuwa się na pierwszy plan. Przede wszystkim w teologicznej wersji hermeneutyki, gdzie rzeczywistość i język są otwarcie utożsamiane, tak iż rozumienie rzeczywistości dokonuje się poprzez rozumienie języka, zarówno w odniesieniu do dogmatycznego ujęcia objawienia jako „słowa” (por. Barth, Bultmann), jak też do filozofii heideggeriańskiej, którą w szczególności „nowa hermeneutyka”²⁰, także w jej bardziej dojrzałym ujęciu, przyjęła za swoją. Jednakże spójność hermeneutyki i filozofii języka nie jest tylko spójnością tematyczną, a więc czysto formalną, ale przede wszystkim logiczną.

Z tego punktu widzenia, jeśli hermeneutyka – jako poszukiwanie sensu w języku tekstu – idąc po linii rozumienia krytycznego, z jednej strony jest bezpośrednio spokrewniona z egzegezą, to z drugiej strony stanowi fazę wstępną, idąc po linii zasady filozofii języka, stosowanej jako jej wymiar krytyczny. Istotnie, filozofia języka jako analiza sensu języka,

¹⁸ Por. J. F i n k e n z e l l e r, *Glaube ohne Dogma?*, Düsseldorf 1972, s. 14–15.

¹⁹ Por. Cz. S. B a r t n i k, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994; W. G. J e a n - r o n d, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, Kraków 1999.

²⁰ Por. E. F u c h s, *Ermeneutica*, Milano 1974.

zdemaskuje założenie sensu (języka) wyznawane przez hermeneutykę, domagając się jego dokładnej identyfikacji²¹. Hermeneutyka, która narzuca „stapianie się perspektyw”, a więc wymaga przewyciężenia „dystansu”, przez co go jeszcze uwydatnia, wskazała na zróżnicowanie horyzontów kulturalnych twierdzenia dogmatycznego, najpierw w odniesieniu do danych ewangelicznych, a bardziej ogólnie biblijnych (wspomnijmy chociażby problem hellenizacji chrześcijaństwa); dzisiaj zaś, w odniesieniu do przemian kulturowych, w szczególności ze względu na przechodzenie od kultury kosmocentrycznej do kultury antropocentrycznej, jak też w odniesieniu do ich interpretatora – współczesnego człowieka wierzącego. W ten sposób wyłoniła się z dwóch stron historyczność języka dogmatycznego, a zatem potrzeba oderwania go i wyzwolenia od wszelkiej przedkrytycznej mitologizacji albo, mówiąc prościej, od wszelkiego ahistorycznego przedrozumienia²².

Za operacją krytyczną kryje się głębszy fenomen kulturalny, a dokładniej – konieczność historii, która upomina się o swoje owoce i która w szczególności pociąga za sobą przemianę tak zwanych dyscyplin ducha²³, początkowo ukierunkowanych na prawdy wieczne i wyrażających się poprzez idee jasne i odrębne, w nauki albo dyscypliny historyczne. Logicznie pociągnęło to za sobą rozbitcie dyscyplin ducha na hermeneutykę. Chociaż formalnie zostało to wyrażone przez Diltheya²⁴, to decydujący i nieodwracalny zwrot dokonał się wraz z przejściem od kosmocentryzmu do antropocentryzmu u G. B. Vico, co, idąc za Löwithem, zdają się już uznawać historycy²⁵. W tym ujęciu hermeneutyka stawia przed dogmatem chrześcijańskim właśnie problem ciągłości wiary w różnorodności epok kulturalnych historii.

Pytanie nie jest podjęciem na nowo kwestii modernistycznej, ale raczej, z pewnego punktu widzenia, jej przewyciężeniem. Istotnie, gdyż dotyczy ono właśnie ciągłości wiary w historii, podczas gdy modernizm pytał o ciągłość historii i wiary, sugerując w końcu, wyraźny rozdział między nimi i umieszczając wiarę poza historią. W tym ujęciu może się wydawać, że problem modernizmu został, niezależnie od wszelkich różnic, na nowo podjęty przez Bultmanna, jednak tylko w tym, co dotyczy ahistoryczności wiary. Oczywiście, zainteresowanie czysto historyczne,

²¹ Por. W. P a n n e n b e r g, *Epistemologia e teologia*, Brescia 1975, s. 170–171.

²² Por. stanowisko Rahnera przeciw Höffnerowi cytowane w: S. F a u s t i, *Ermeneutica teologica*, Bologna 1973, s. 16.

²³ Por. W. P a n n e n b e r g, *Epistemologia e teologia...*, s. 71–148.

²⁴ Stanowisko Diltheya wymaga wyjaśnienia; por. W. P a n n e n b e r g, *Epistemologia e teologia...*, s. 150–160.

²⁵ Por. S. F a u s t i, *Ermeneutica teologica...*, s. 8.

jakie modernizm wykazuje w stosunku do tekstów, nie może wyrazić funkcjonalnego zadania wiary, które przypisuje jej Bultmann. W każdym razie hermeneutyka, która – idąc po linii krytyki – zaproponowała „stapianie się perspektyw”, a zatem przeniosła centrum zainteresowań z „tekstu” rozumianego na sposób pozytywistyczny na „sens” tekstu, rozszerzając krąg zainteresowania poza tekst i jego interpretatora, aż po „wspólny horyzont, obejmujący zarówno interpretatora, jak i rzecz podlegającą interpretacji, we właściwym jej kontekście, a więc tradycję w ogólności”²⁶, uwierzytelniła – przynajmniej w podstawowym założeniu – interpretatora w jego obiektywnej sytuacji, nie domagając się jego zneutralizowania poprzez jakąś niemożliwą abstrakcję²⁷. Inaczej mówiąc, hermeneutyka odkryła i ujawniła nieświadome pozytywistyczne uprzedzenie wpisane w modernistyczne ujęcie problemu. Z tej perspektywy hermeneutyka na nowo podnosi wobec dogmatu chrześcijańskiego problem ciągłości wiary w historii.

Jeśli rzeczywiście u Bultmanna hermeneutyka została przyjęta, aby uodpornić wiarę na historię, to znaczy jako droga, aby się od niej uchylić i uniknąć zderzenia z nią, to prawdę mówiąc, kryzys hermeneutyki – nieunikniony o tyle, o ile hermeneutyka przedstawia się jako alternatywa dla historii – pokazuje, że zderzenie z historią jest absolutnie nieuniknione. Stąd historia wyłania się na nowo, w pewnym sensie uwidacznia się to już w samej hermeneutyce, w momencie nawiązania do tradycji, a co za tym idzie do przeszłości (H. G. Gadamer); a przede wszystkim widoczne jest to w krytyce hermeneutyki (W. Pannenberg). Z kryzysu hermeneutyki historia wyłania się jednak z pewnym uściśleniem, które jest zyskiem spowodowanym rozwojem krytyki pojęcia historii niepodzielnie panującego od początku XX wieku. Owo uściślenie polega na tym, że historia nie może być nigdy nieokreśloną formą, gdyż jest zawsze rzeczywistością zdeterminowaną politycznie, w szczególności za lub przeciw swoim emancypacyjnym zamiarom. W ten sposób zarysowuje się obiektywny i raczej powszechny sens refleksji teologicznej nad dogmatem w ostatnich stu latach: zamierzała ona zweryfikować pojęcie dogmatu w odniesieniu do historii zdeterminowanej politycznie. W tę perspektywę może się wpisać, przynajmniej formalnie, również weryfikacja, jakiej domaga się filozofia analityczna albo filozofia języka²⁸. Właśnie ona podejmuje problem sensu języka, kwestionując tym samym pomijanie go przez hermeneutykę, a zatem „domyślanie się” sensu języka. W odniesieniu do dogmatu,

²⁶ W. P a n n e n b e r g, *Epistemologia e teologia...*, s. 156.

²⁷ Por. K. L e h m a n n, *Presenza della fede*, Brescia 1977, s. 43–47.

²⁸ Por. D. A n t i s e r i, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia 1974.

weryfikacja ta nieuchronnie poddała krytyce sens dogmatycznego języka, domagając się od niego koniecznych wyjaśnień. W istocie pytanie, jakie filozofia języka – albo analiza lingwistyczna²⁹ – postawiła dogmatowi, a bardziej ogólnie językowi teologicznemu, brzmi następująco: czemu służy język dogmatyczny? Pytanie jest pełne domysłów, jakie filozofia języka wysuwa w stosunku języka w ogólności, w wyniku przedwstępnej, podyktowanej uprzedzeniami nieufności wobec jego roszczenia do prawdziwości³⁰. Ponieważ chodzi o roszczenie nie tylko naiwne, ale obiektywnie „podstępne” i „obłudne”, analiza języka podejmuje wobec samego języka działanie „terapeutyczne”, przywracając mu jego zadanie, przynajmniej czysto strukturalne albo funkcjonalne/operatywne, a w bardziej ogólnym ujęciu poddając go na nowo kontroli, a więc zmuszając do należytej ścisłości³¹.

Proces wytoczony językowi dogmatycznemu w imię analityki języka przyniósł dwojaki teoretyczny rezultat, odpowiadający dwóm następującym po sobie momentom procesu poznawczego samej analityki: pierwszy, bardziej radykalny, kończy się orzeczeniem „braku sensu” języka dogmatycznego; drugi stwierdza jego „nienaukowość”³². Uzasadnienie, wyrażające się na różne sposoby, zasadniczo sprowadza się – według oryginalnego wskazania Wittgensteina – do braku odniesienia języka dogmatycznego do faktów³³, a mówiąc bardziej precyzyjnie do faktów empirycznych, które dzięki swojej szczegółowości albo obiektywności – rozumianej jako względna niezależność i autonomia wobec „podmiotu”, a więc polegającej na niezaprzeczalnym dualizmie „podmiotu” i „przedmiotu”³⁴ – jako jedyne są w stanie, idąc po linii wytyczonej przez Hume’a i wspólnej całemu empiryzmowi, zbudować naukę³⁵. Oczywiście, w odniesieniu do wewnętrznego rozwoju samej analizy języka, trzeba wziąć pod uwagę jedynie ostateczny rezultat procesu prowadzonego w imieniu analizy języka przeciw dogmatowi. W tej perspektywie krytyka dogmatu kończy się żądaniem, aby dogmat wyjaśnił swój sens, pośród rozmaitych możliwości, otwartych przez samą analizę.

Chociaż wymóg przedstawiony przez filozofię języka wpisuje się formalnie w perspektywę krytyki hermeneutyki, to jednak z drugiej strony

²⁹ W celu odróżnienia treści terminów podstawowych por.: I. M a n c i n i, *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974, s. 185–186.

³⁰ Por. I. M a n c i n i, *Teologia, ideologia, utopia...*, s. 180.

³¹ Por. D. A n t i s e r i, *La filosofia del linguaggio. Metodi, problemi e teorie*, Brescia 1973, s. 20–21; I. M a n c i n i, *Teologia, ideologia, utopia...*, s. 180–197.

³² Por. I. M a n c i n i, jw., s. 173–223.

³³ Tamże, s. 193–194.

³⁴ Por. S. F a u s t i, *Ermeneutica teologica...*, s. 9.

³⁵ Por. I. M a n c i n i, *Teologia, ideologia, utopia...*, s. 206 nn.

nie wyczerpuje on się jedynie w krytyce hermeneutyki, rozwijanej w imię historii i jej emancypacyjnych dążeń. Stąd horyzont, albo ściślej rzecz ujmując, podłoże kulturalne, które podnosi problem dogmatu, pozostaje podzielone i nie dające się ujednoczyć. Istotnie, wykluczając u samych podstaw możliwość ujednoczonego ujęcia, badania nad dogmatem rozwijały się jako poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o dwa elementy, które go tworzą: o przekazywaną przez niego prawdę, a dokładniej wyrażaną przez dogmat prawdę objawienia oraz o jego język, a dokładniej język Kościoła, używany w dogmatycznej formule. Można też uściślić, nie forsując przesadnie tego punktu widzenia, a jednocześnie dotykając istoty zagadnienia, że oba kierunki badań wyodrębniły się odpowiednio, w odniesieniu do historii, gdyż chodzi o zrozumienie kwestii prawdy dogmatu w perspektywie historycznej oraz w bezpośrednim odniesieniu do filozofii języka, gdyż chodzi o zweryfikowanie – w świetle wymogów nakreślonych przez filozofię języka – języka dogmatu.

3. Dyskusja wokół pojęcia prawdy

Badania nad dogmatem rozwijały się jako poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o przekazywaną przez niego prawdę, a dokładniej wyrażaną przez dogmat prawdę objawienia. Chodzi o zrozumienie kwestii prawdy dogmatu w perspektywie historycznej. W teologicznej refleksji, szczególnie na skutek przesadnego nacisku na tematykę eschatologiczną, która cechuje drugą połowę lat sześćdziesiątych i jest powiązane z analogicznym usiłowaniem eschatologicznego uzasadnienia heglowskiego rozumu historycznego – co na polu filozoficznym propagował E. Bloch³⁶, a najwybitniejszym przedstawicielem był J. Moltmann³⁷ – odniesienie do prawdy objawionej wydaje się już wahać, nie znajdując jednoznacznego rozwiązania, pomiędzy dwoma możliwymi biegunami – eschatologicznym i chrystologicznym. W rzeczywistości, wydaje się nam, że ani taka alternatywa nie ma sensu, ani wątpliwości nie są uzasadnione.

3.1. Prawda między eschatologią a chrystologią

Alternatywa nie ma sensu w tej mierze, w jakiej trzeba uznać, że Jezus Chrystus wypełnia, to znaczy urzeczywistnia, otwiera, a więc czyni dostępną dla ludzi eschatologię chrześcijańską, definitywnie zamykając

³⁶ Por. G. Angelini, G. Colombo, P. A. Sequeri, *Teologia, ermeneutica e teoria*, „Teologia” 1976 nr 1, s. 5–35, 91–134.

³⁷ Por. J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Brescia 1970, s. 33–91.

okres oczekiwania. Zgodnie jednak z tym tokiem rozumowania, przewyższenie alternatywy nie jest aktem czysto formalnym, a zatem nie może oznaczać wymienności, ambiwalencji dwóch wspomnianych perspektyw, a raczej pociąga za sobą określenie, zdeterminowanie eschatologii w swoistym chrystologicznym sensie. Mówiąc wprost, oznacza to, że chrystologia, a dokładniej samoobjawienie się Boga w Jezusie Chrystusie, zamyka czas terażniejszy. Zamyka ów czas, ponieważ go wypełnia nadając mu jego ostateczny sens, a co za tym idzie pozostawiając go bez przyszłości, gdy chodzi o historyczne objawienie Boga, definitywnie dokonane w Jezusie Chrystusie. Równocześnie jednak otwiera przed człowiekiem nową możliwość, która jest swoistym nowym wymiarem. Istotnie, jak się okazuje, wymyka się ona i nie daje się sprowadzić do żadnej antycypacji czyli funkcjonalności historycznej, oddalając się od śmierci/zmartwychwstania, które jawi się jako „symbol” radykalnej skuteczności i mocy. Jedność dwóch wymiarów albo dwóch momentów – historycznego i post-historycznego – nie jest uprzednio założona w naturze, a zatem nie można jej przewidzieć ani wydedukować, ale została ustanowiona i dokładnie określona przez Jezusa Chrystusa. Stąd okazuje się on jedynym elementem wiążącym, to znaczy jedynym pośrednikiem, który jednak jest obcy i daleki od wszelkich koncepcji pośrednictwa typu kosmogonicznego czy strukturalnego³⁸. W konsekwencji relacja ustanowiona między dwoma momentami albo dwoma wymiarami jest jednokierunkowa, a zatem nie pozwala na zmianę kierunku, który rościłby sobie pretensje do jakiegokolwiek funkcjonalizacji czy podporządkowania eschatologii historii.

Odwołując się do współczesnej debaty teologicznej nad eschatologią i historią, J. Moltmann w odniesieniu do W. Pannenberg podkreśla istniejące ryzyko zrzucenia na eschatologię tego, co chce się odebrać historii. Wiadomo, że Pannenberg przywiązuje wagę do zapowiedziowego charakteru wydarzenia Chrystusa w celu przewyższenia niezdecydowania Hegla. W opinii Pannenberg, Hegel rozmyślał więcej od innych – więcej, od Jaspersa i Heideggera, którzy przyszli po nim – nad problemem prawdy. Ściślej mówiąc, rozmyślał on nad problemem jedności prawdy, która „może być rozumiana tylko jako historia prawdy, w tym sensie, że sama prawda ma historię, a jej istota kształtuje przebieg tej historii”³⁹. Jednakże w tym ujęciu, bardziej niż o niezdecydowaniu czy wątpliwości u Hegla, być może powinno się mówić o sprzeczności, wpi-

³⁸ Por. G. M o i o l i, *Cristologia. Proposta sistematica* (pro manuscripto), Milano 1978, s. 29; 86–87.

³⁹ W. P a n n e n b e r g, *Che cos'è la verità*, [w:] tenże, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, s. 228.

sanej właśnie w wykluczenie przyszłości z historii prawdy, to znaczy prawdy rozumianej jako historia, na co właśnie zwraca uwagę Pannenberg. W. każdym razie w heglowskiej koncepcji prawdy jako historii, Pannenberg znajduje obiektywny, chociaż niewystarczający punkt zaczepienia, styczności z semickim pojęciem prawdy, konkludując, że narzuca się ona obiektywnie jako synteza, jakkolwiek niepełna, dwóch pojęć prawdy – semickiego i greckiego – do których wprowadza się u samych podstaw koncepcja prawdy funkcjonująca w dziejach Zachodu⁴⁰. Idąc tym śladem, Pannenberg utrzymuje, że potrafi przewyciężyć wątpliwość Hegla, podkreślając antycypacyjny, tylko antycypacyjny, a więc nie końcowy, ale otwierający charakter wypełnienia, które w wydarzeniu Chrystusa, właśnie ze względu na swój antycypacyjny charakter, pozostaje jeszcze dalekie, a co za tym idzie przeszłościowe.

Z tego wniosku wyłania się wyraźnie kryjąca się za tym alternatywa pomiędzy Jezusem Chrystusem a przyszłością. Aby ocalić przyszłość, Pannenberg poświęca i ogranicza Jezusa Chrystusa w tym sensie, że wydarzenie Chrystusa ma się dokonać, nie dotykając naszej przyszłości, a więc pozostając z niej wyobcowane.

3.2. Prawda w perspektywie eschatologii i historii

Co to znaczy, że przyszłość jest przed nami otwarta? Jeśli miałoby to znaczyć, że nie jest ona określona przez wydarzenie Chrystusa, to wynikałoby stąd, że postawa oczekiwania na Boże zbawienie nie przebiega przez Jezusa Chrystusa, z oczywistą szkodą dla Jego pośrednictwa. Z drugiej strony, jeśli oznacza to, że w każdym przypadku przyszłość jest zdeterminowana przez wydarzenie Chrystusa, oczekując jedynie wypełnienia naszej wolności, wówczas Pannenberg musiałby, w sposób jak najbardziej spójny, odwrócić relację, którą jak się wydaje ustanawia między Jezusem Chrystusem a historią, przyjmując Jezusa nie jako znak (zapowiedź, antycypację) prawdy historii, rozumianej na sposób heglowski, ale raczej jako czynnik determinujący tę historię. To właśnie podkreślił Moltmann, wskazując na teologiczną niewystarczalność zawartą w myśli Pannenberga, ze względu na to, że Pannenberg nie przypisuje zmarłym Chrystusowi odpowiedniej zdolności określania ludzkiego przeznaczenia. Istotnie, Moltmann wskazuje na to, że w stanowisku Pannenberga Chrystus jest jedynie pierwszym spośród tych, którzy zmarli, a nie Tym, „któremu zawdzięczamy zmartwychwstanie”⁴¹.

⁴⁰ Por. W. K a s p e r, *Il dogma sotto la parola di Dio...*, s. 97–98.

⁴¹ Por. J. M o l t m a n n, *Teologia della speranza...*, s. 79–81.

Ogólnie należałoby powiedzieć, że w ostatecznym rozrachunku *wyjatkowość* Chrystusa nie zostaje uznana, gdyż zamiast wywieść ze zmartwychwstania Chrystusa przeznaczenie ludzi, dokonuje się coś wręcz odwrotnego, Chrystus zostaje sprowadzony do ogólnego przypadku zmartwychwstania umarłych. Widać zatem, że u Pannenberg – co podkreślają jego krytycy⁴² – pierwszeństwo tego, co ogólne, uniwersalne – i ujęte formalnie – przed tym co szczegółowe – także formalnie ujęte – o wyrażonym heglowskim zabarwieniu, pozwala mu na pojmowanie historii w oparciu o podwójny postulat ciągłości i całości, przez co zamyka przed nim możliwość zrozumienia nieciągłości tego, co nowe.

Pomijając te wnioski, którymi przede wszystkim zajmuje się, obok Sautera, Moltmann, wolimy podkreślić z naszej strony, że pierwszeństwo tego, co ogólne (powszechne uniwersalne) wyłania się także z antycypacyjnej roli wydarzenia Chrystusa, jeśli rozumie się ją – jak to obiektywnie czyni Pannenberg – jako u z u p e ł n i a j ą c ą, a więc możliwą alternatywę dla poznania samej historii. Dlatego też nie uznaje się jej *wyjatkowości*. Istotnie, patrząc z tego punktu widzenia, dokonuje się w głębszy sposób rozplątanie się antropologii/kosmologii w chrystologii, bez uznania *różnicy*, wskazującej na *wyjatkową* rolę chrystologii, która niejako kładzie podwaliny dla antropologii/kosmologii. Innymi słowy antycypacyjny charakter wydarzenia Chrystusa nie może być rozumiany jako antycypacja całokształtu historii, a więc jej prawdy, ale powinno się go rozumieć jako *antycypacja prawdy historii*, chociaż nie jej *całokształtu*.

W związku z tym owa prawda stanowi punkt oparcia dla szczególnego poznania, a dokładniej dla poznania w Chrystusie albo poznania przez wiarę, różnego od poznania bez wiary. Ważne jest jednak podkreślenie, że rozróżnienie przebiega między wiarą a poznaniem, nie zaś między poznaniem a prawdą, mimo że prawda zostaje odłączona od poznania oderwanego od wiary. W konsekwencji należałoby zapytać Pannenberg, a dokładniej Pannenberg zaangażowanego w nadanie teologii struktury naukowej, a więc w sprowadzenie swoich twierdzeń do wymiaru doświadczalnego i sprawdzalnego, jeśli ostatecznie sprowadzają się one do twierdzeń dotyczących historii⁴³, czy faktycznie nie myli on problemu prawdy z problemem poznania? Ścisłej rzecz ujmując, należałoby

⁴² Por. krytykę G. Sautera zawartą w: G. Angelini, G. Colombo, P. A. Sequeri, *Teologia, ermeneutica e teoria...*, s. 101–103. Krytyki stanowiska Pannenberg dokonuje G. Moio, *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano 1995, s. 71–72; zob. P. A. Sequeri, *La storia di Gesù come rivelazione di Dio. Ontologia della trascendenza e immanenza di Dio nella cristologia di W. Pannenberg*, „Scuola Cattolica” 103:1975, s. 202–245.

⁴³ Por. J. Moltmann, *Teologia della speranza...*, s. 73–81; G. Angelini, G. Colombo, P. A. Sequeri, *Teologia, ermeneutica e teoria...*, s. 6–15; 110–116.

go zapytać, czy nie utożsamia on prawdy *sic et simpliciter* z poznaniem prawdy *poza* wiarą, nie zwracając uwagi na poznanie prawdy, które dokonuje się w wierze.

W tej perspektywie Rahner mówi o dogmacie – za pomocą terminów, które mogą brzmieć nieco archaicznie, ale przez to wcale nie mniej stosownie, przynajmniej przez swoją aluzyjność – jako o wyrażeniu, „które wnika w tajemnicę”⁴⁴. Istotnie, jeśli nie można powiązać wiary z poznaniem, nie wypaczając jej, to nieuniknione staje się zachowanie dla wiary jej własnego przedmiotu, różnego od prawdy rozumianej jako całość, pełnia historii oraz od historii rozumianej jako prawda w całości, w takiej mierze, w jakiej stanowią one przedmiot poznania. Niezaprzeczalne pozostaje to, iż w tym przypadku tajemnica, nie mogąc być czymś innym w stosunku do całości prawdy albo całości historii, może jedynie określać sposób dojścia do poznania całej prawdy, a co za tym idzie całej historii. Z jednym uściśleniem – co trzeba konieczności dodać – że chodzi o jedyny możliwy sposób, otwarty (umożliwiony) właśnie przez wyjątkowość (*singularita*) Jezusa Chrystusa. Innymi słowy, możliwość odwoływania się do Jezusa Chrystusa uwierzytelnia roszczenie do poznania prawdy, w sensie poznania całej prawdy, a więc całej historii. Uwierzytelnia owo roszczenie, ale jednocześnie precyzuje sposób jego urzeczywistnienia, właściwy poznaniu w Jezusie Chrystusie, to znaczy w tajemnicy.

Ten sposób umożliwia poznanie prawdy – całej prawdy, a co za tym idzie całej historii – wszystkim chrześcijańskim pokoleniom – „każdemu człowiekowi, który na świat przychodzi” (por. J 1, 9), podczas gdy odrywa poznanie prawdy od jej wypełnienia się w historii, wskazując na problem, a dokładniej – oskarżając o brak krytycyzmu ideę postępującego stawania się prawdy, poprzez rozwój i wzrastanie ilościowe. Jeśli rzeczywiście poznanie prawdy jest poznaniem wszystkiego, wobec którego nie można mieć uprzedzającego przedrozumienia, to oczywiste jest, że wzrost i żaden rozwój rzeczywistości, a więc historii, nie może stanowić o wzrastaniu prawdy, w znaczeniu stopniowego zbliżania się do wszystkiego, a zatem do poznania wszystkiego.

Nawet jeśli krytykę Pannenbergą można wyczytać również między wierszami u Moltmanna, to z drugiej strony także stanowisko Moltmanna⁴⁵ nie wydaje nam się doskonale zgodne ze spójnością albo poprawno-

⁴⁴ K. R a h n e r, *Che cosa è un «assunto dogmatico»*, [w:] tenże, *Saggi teologici*, Roma 1965, s. 113–165.

⁴⁵ Ogólnej prezentacji myśli J. Moltmanna dokonuje M. R u s e c k i, *Teologia nadziei według Jürgena Moltmanna*, [w:] *Nadzieja w postawie ludzkiej*, red. W. S ł o m k a, Lublin 1992, s. 41–67.

ścią chrystologiczną, koniecznie potrzebną do otwartości eschatologicznej. Tak jak na Pannenbergu ciąży ideologiczna reakcja na egzystencjalizm w ogólności, a szczególnie na egzystencjalizm bultmannowski, tak na Moltmannie wydaje się ciążyć w przesadny sposób uwarunkowanie przez Blocha, które wyraża się w ryzyku pogmatwania i zagubienia, zamiast uwydatnienia, oryginalności stanowiska chrześcijańskiego⁴⁶.

Określenie prawdy w bezpośrednim odniesieniu bardziej do chrystologii, niż do eschatologii, w tym samym sensie określa z góry również problem dogmatu, co wynika w szczególności z propozycji Waltera Kaspera, przedstawionej jednak w pismach dość fragmentarycznych⁴⁷. W obiektywnej zgodności albo zależności od Moltmanna⁴⁸, Kasper konstruuje pojęcie dogmatu w oparciu o biblijne pojęcie prawdy, uznanej jako historia w samej swojej istocie, gdyż przebiega ona w rytmie obietnica i wypełnienie, a zatem pojmowana jest jako obietnica, a nigdy jako epifania i dlatego radykalnie otwarta na niewyobrażalną, ponieważ niezawodnie Bożą, przyszłość.

Wynurzając się z tego ruchliwego tła, dogmat odwołuje się do prawdy, odwołując się do historii, a ściślej do historii wypełnień prawdy obiecanej przez Boga. Dogmat jest właśnie funkcją owej historii i jako taki wyraża się, a jednocześnie ją antycypuje, nie mogąc jej jednak nigdy objąć i określić. W istocie proces formowania się dogmatu, według Kaspera, wyraża proces „nieustannego przyswajania”⁴⁹ prawdy dogmatu, która ze strony Kościoła, jest prawdą eschatologiczną. Określone, w sensie eschatologicznym, pojęcie prawdy nie zostaje zmodyfikowane przez wykorzystanie perspektywy chrystologicznej, na której potrzebę Kasper, przynaglony przez Nowy Testament, zwraca uwagę⁵⁰. Stąd nieuniknione staje się podtrzymanie wobec niego podnoszonych już wcześniej zastrzeżeń, tym bardziej, że ukazują się one wyraźnie w jego ujęciu dogmatu.

* * *

Sobór watykański II, przewyciężając jednostronny intelektualizm teologii, dał teologom oparcie i nowe impulsy do pogłębionych dociekań na temat problematyki dogmatu a w szczególności odnośnie związku do-

⁴⁶ Zbieżnościami w ujęciu historii przez Moltmanna i Pannenberga zajmuje się M. P a g a n o, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milano 1973, s. 63–102.

⁴⁷ Por. wstęp do wydania włoskiego książki: W. K a s p e r, [*Glaube und Geschichte*] *Fede e storia...*, s. 7.

⁴⁸ Por. W. K a s p e r, *Il dogma sotto la parola di Dio...*, s. 119; tenże, *Fede e storia...*, s. 13.

⁴⁹ W. K a s p e r, *Il dogma sotto la parola di Dio...*, s. 150.

⁵⁰ Tamże, 94–96; tenże, *Fede e storia...*, s. 58–59.

gmatu z prawdą. W posoborowej dyskusji we włoskiej teologii podkreślano, iż dogmat jako wyraz prawdy objawionej jest niezmienny i ponadczasowy. Jednakże rzeczywistość wiary, nie mieści się w słownym wyrażeniu definicji dogmatycznej, która jest wynikiem refleksji Kościoła nad prawdą mu objawioną. Słowa ludzkie nie mogą wyczerpać, ani do końca ogarnąć treści Bożego misterium. Każda definicja dogmatyczna wymaga pogłębionej interpretacji zmierzającej do wydobycia objawionej prawdy z czysto ludzkich sformułowań słownych a z tym wiąże się złożony problem wykorzystania zdobyczy współczesnej hermeneutyki. Prace takich włoskich autorów jak G. Angelini, G. Colombo, G. Moiola, P. A. Sequeri wykazują, że definicja dogmatyczna jest konieczna jako znak jedności Kościoła i drogowskaz ukierunkowujący wiarę Ludu Bożego. Jakkolwiek głębsze poznanie całej rzeczywistości objawionej wyrażonej w dogmatach lub formułach dogmatycznych zastrzeżone jest w stanie pełni eschatycznej człowieka, to jednak w obecnej rzeczywistości możliwe jest coraz lepsze ich poznawanie.

THE DOGMA IN POST-VATICAN II THEOLOGY A Theological Dispute in Italy

Summary

Studies on the truth of dogma, which produced very little result before Vatican II, seem to have found an open gate after the Council. Because the dogma structurally appeals to the revealed truth, it regards directly and indirectly to the biblical, but not the philosophical-rational concept of truth. The article contains three parts: 1) Historical reasons for questioning dogma and truth; 2) The dogma in the presence of hermeneutics and philosophical language; 3) A dispute upon the idea of truth, exemplified by three authors: W. Pannenberg, J. Moltmann and W. Kasper. In theological reflection, the reference to the revealed truth oscillates between two poles, one of which is eschatological and the other christological. Referring to the contemporary debate on eschatology and history, J. Moltmann seems to be emphasizing the above in connection with W. Pannenberg, bearing the risk of ascribing to eschatology what he wants to take away from history. W. Kasper develops the concept of dogma based on the biblical concept of truth, which can be regarded as history in its very essence, as it flows in the rhythm of promise and fulfillment. It is understood as a promise, and not an epiphany, thus, it is radically open to the unimaginable future which inevitably belongs to God. Every dogmatic definition needs an in-depth interpretation heading towards manifesting the revealed truth using clearly humanly expressed words, with this related is the problem of making use of contemporary hermeneutics. The work of Italian authors such as G. Angelini, G. Colombo, G. Moiola, P. A. Sequeri display the dogmatic definitions are necessary as a sign of a united Church and a sign that guides the faith of the faithful. However an in-depth cognition of the whole manifested reality expressed in the dogma's reserved in the full human eschatological state, though in the present state it becomes more and more possible to better recognize them.